

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Valistuksen kahdet kasvot? : Jonathan Israel ja uusin keskustelu valistusajattelun historiasta

Oittinen, Vesa Kalevi

2012

---

Oittinen , V K 2012 , ' Valistuksen kahdet kasvot? Jonathan Israel ja uusin keskustelu valistusajattelun historiasta ' , Tieteessä tapahtuu , Vuosikerta. 30 , Nro 3 , Sivut 11-17 . < <http://ojs.tsv.fi/index.php/tt/article/view/6087> >

---

<http://hdl.handle.net/10138/41119>

---

publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# Valistuksen kahdet kasvot? Jonathan Israel ja uusin keskustelu valistusajattelun historiasta

■ Vesa Oittinen

1700-luvun valistusajattelijoita käsittelevää kirjallisuutta on alkanut ilmestyä yhä enemmän, ja mikä mielenkiintoisinta, monien sanomana on, että kaikkia tuon ajan lupauksia ei ole vielääkään lunastettu, vaan valistuksen työsaarna olisi nykyisin jopa lisääntynyt. Yhtäältä globalisaatioon liittyvät prosessit ovat tehneet selviksi, että ei-länsimaisten yhteiskuntien menestyksellinen modernisointi vaatii luopumista perinteisistä esimoderneista ajattelumalleista, yhteiskunnallisen rationaalisuuden lisäämisestä ja enemmän suvaitsevaisuutta ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Toinen tärkeä trendi on postmodernismin asemien murentuminen. Jos postmodernistit vielä 1970- ja 1980-luvulla saattoivat väittää, että ”suurten kertomusten” aika on ohi ja tästä lähtien on mahdollista enää vain ironia ja hetkeen tarttuminen, niin alkanut 2000-luku on nähnyt juuri näiden vähän aikaa sitten maan rakoon manattujen suurten kertomusten paluun.

Postmodernistien julistama suurista kertomuksista luopuminen on tänään siis – yhä kärjistyvien globaalien ongelmien edessä – paljastunut siksi mitä se todellisuudessa aina oli ollutkin, nimittäin ohimeneväksi momentiksi modernin historiassa. Vielä tosin on liian aikaista yrittää tarkemmin määritellä postmodernismin luonnetta, mutta tuskin sentään aivan harhaan osun, jos väitän että tulevaisuudessa suuri osa nykyisistä postmoderneista virtauksista tullaan luokittelemaan siihen samaan vastavalistuksen jatkuu, joka 1700-luvun lopulta saakka on yhä uudelleen sukeltautunut esiin valistusta saattelevana varjona. Itse asiassa jo Joseph de Maistre argumentoi ”postmodernistisesti”, valistuskurssin suuret kertomukset torjuen, kun hän sinkosi kuuluisan aforisminsa yleisten ihmisoikeuksien ajatusta vastaan: ”Ei ole mitään

’ihmistä’. Olen eläissäni tavannut ranskalaisia, italialaisia, venäläisiä; tiedän myös, Montesquieun ansiosta, että voi olla persialainen; mutta mitä ’ihmiseen’ tulee, niin totean etten sellaista ole koskaan tavannut.”<sup>1</sup>

Postmodernistien vetäytyessä pikku hiljaa intellektuaalisen näytännön kulisien taakse de Maistren seuraan alkaa 18. vuosisadan ajattelijoiden tähti taas nousta. Riittää kun mainitsee pyrkimykset irrottaa Adam Smith siitä pakko-paidasta, johon hänen uusliberaalit tulkitsijansa ovat hänet sulloneet ja painottaa uudelleen Smithin teorian yhteiskuntafilosofista puolta;<sup>2</sup> tai tunnetun historioitsijan Steve Pincusin tuoreen tutkimuksen Englannin ”maineikkaasta vallankumouksesta”, joka vakuuttavasti argumentoi sen puolesta, että vuonna 1688 oli kyse todellisesta vallankumouksesta, toisin kuin mitä konservatiivinen historiankirjoitus on väittänyt tulkitessaan Englannin tapahtumat onneikkaaksi poikkeukseksi siitä väkivaltaisesta valistuksen ja demokratian periaatteiden läpiviennistä, mikä mannermaalla tapahtui;<sup>3</sup> myös Ranskassa ilmestyneet Tzvetan Todorovin ja Zeev Sternheilin valistuksen perintöä intohimoisesti puolustavat pamfletit<sup>4</sup> ovat merkkejä trendin kääntymisestä.

- 1 “Il n’y a point d’homme dans le monde. J’ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes; je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan; mais quant à l’homme je déclare ne l’avoir rencontré de ma vie; s’il existe c’est bien à mon insu” (*Considérations sur la France*, 1796).
- 2 Näin mm. Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge Univ. Press 1998.
- 3 Steve Pincus, *1688: The First Modern Revolution*, New Haven & London: Yale Univ. Press 2009.
- 4 Tzvetan Todorov, *L’Esprit des Lumières*, Paris: Robert Laffont, 2006; Zeev Sternheil, *Les Anti-lumières*, Paris: Fayard 2006; englanninnos *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven/London: Yale Univ. Press 2010.

Erityisesti kannattaa mainita vielä yhdysvaltalaisen professorin Robert B. Loudenin teos *The World We Want* (2007), joka kysyy, missä määrin valistuksen ideat ovat toteutuneet tämän päivän maailmassa – politiikan, kasvatuksen, talouden, uskonnon jne. piirissä – ja päättyy aika kirpeään lopputulokseen: vielä on paljon tehtävää; yli 200 vuotta sitten muotoillut vaatimukset suvaitsevaisuudesta, demokratiasta, tasa-arvosta eivät vielä ole päässeet voitolle edes kehittyneimissä länsimaissa, joten valistuksen ohjelma on edelleenkin ajankohtainen.<sup>5</sup>

Keskeinen hahmo tässä valistuksen maineenpalautuksessa on ollut alkujaan englantilainen, nykyisin Princetonissa vaikuttava professori Jonathan Israel, joka vuosikymmenen sisään on tuottanut kolme vaikuttavaa tiiliskivinidetä aihepiiristä: *Radical Enlightenment* (2001), *Enlightenment Contested* (2006) ja *Democratic Enlightenment* (2011). Näiden kunkin tuhatsivuisen niteen kyytipojaksi Israel on vielä julkaissut suppeamman yleiskatsauksen *A Revolution of the Mind* (2010), joka teesinomaisessa ja kärjistetyimmässä muodossa tiivistää niiden perusajatukset.<sup>6</sup>

Vaikka Israelin valistuksen historian panoraaman useimmat yksityiskohdat eivät sinänsä ole omaperäisiä, muodostaa kokonaisuus kuitenkin vaikuttavan ja hyvin dokumentoidun uustulkinnan, josta anglosaksisella kielialueella on jo ehditty keskustella aika lailla. Ainakin minun mielestäni se selvästi lyö laudalta esimerkiksi Peter Gayn vanhemman yleisesityksen.<sup>7</sup> Israelin kolmeen osaansa kokoama faktamateriaali

kyllä välillä uuvuttaa, jopa musertaa lukijan alleen, mutta positiivisena piirteenä on sentään mainittava, että hän, toisin kuin useimmat englantilais-yhdysvaltalaiset kollegansa, käyttää hyväkseen myös muita kuin englanninkielisiä lähteitä. Itämeren piiri on hänen erityisen huomionsa kohteena etenkin valistuksen varhaiskaudesta puhuttaessa, ja suomalainen lukija yllättyy mieluisasti huomatessaan, että Israel osaa kertoa jopa Turun akatemian filosofisista virtauksista. Tosin hänen pääasiallisena lähteenään näyttää olevan Thiodolf Reinin vanha, jo vuonna 1908 ilmestynyt *Filosofins studium vid Åbo universitet*. Meillä olisikin varmaan aihetta miettiä kansainväliselle lukijakunnalle suunnatun uuden, ajanmukaisen kotimaisen filosofian historian tuottamista.

## Valistuksen periodisoinnista

Kuten kahden ensimmäisen niteen alaotsikoista näkyy, Israel ajoittaa valistuksen alun jo seitsemännentoista vuosisadan puoliväliin tai viimeiseen kolmannekseen. Sikäli hän yhtyy belgialaiseen aatehistorioitsijaan Paul Hazardiin, joka jo vuonna 1935 ilmestyneessä teoksessaan *La Crise de la conscience européenne* piti 1600-luvun loppupuolta siirtymäkautena uskontunnustuksellisten kiistojen aikakauden (jonka konfliktit ratkaistiin enemmän tai vähemmän onnistuneesti Westfalenin rauhassa vuonna 1648) ja varsinaisen valistuksen ajan välillä.

Israelin mielestä Hazard kuitenkin sijoittaa uskontokysymyksissä liikkuvan varhaismodernin kriisin liian myöhäiseen ajankohtaan ja esittää oman periodisointinsa: ensin valistuksen ”alkusoitto”, noin 1650–80; tämä oli valmisteluaikaa, jonka kuluessa ”uskontunnustuksellisen maailmankatsomuksen yhtenäisyys sekä teologisen oikeaoppineisuuden ja skolastisen aristotelismin vaikutus antoivat periksi uuden filosofian paineen edessä”.<sup>8</sup> Sen jälkeen alkoi ”dramaattisempi ja ratkaisevampi uudelleenajattelun vaihe” vuosien 1680 ja 1750 välillä, jolloin ”länsimaiden henkinen maailma koki mullistuksen

5 Robert B. Loudens, *The World We Want. How and Why the Ideas of Enlightenment Still Elude Us*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press 2007.

6 Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford Univ. Press 2001; sama, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford Univ. Press 2006; sama, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*, Oxford Univ. Press 2011; sama, *A Revolution of the Mind – Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton Univ. Press 2010.

7 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, 1966; sama, *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom*, 1969.

8 Israel, *Radical Enlightenment*, s. 20.

rationalismin ja sekularismin merkeissä”<sup>9</sup> Israel ei väsy teroittamasta, että kaikki, mikä valistuksessa oli tärkeää ja perustavaa, luotiin ja ajateltiin jo tällä kaudella. Valistuksen ”sydänajaksi” (saksankielinen termi kuuluu *Hochaufklärung*) tavallisesti kutsutut vuosikymmenet 1750–70 eivät hänen mukaansa enää olleet innovatiivisia, vaan tyytyivät popularisoimaan, toistamaan ja tulkitsemaan sitä, mikä oli luotu jo paria sukupolvea aikaisemmin. Niinpä esimerkiksi Voltaire oli lainannut useimmat ideansa Baylelta, Fontenellelta, Newtonilta, Lockelta ja muilta 17. vuosisadan loppupuolen ajattelijoilta, ja hänen oma panoksensa koostui vain niiden pukeemisesta suureen yleisöön vetoavaan makuun. Itse asiassa ”the real business” oli jo ohi ennen 1740-lukua, jolloin Voltairesta tuli kuuluisa.<sup>10</sup>

## ”Kaksi valistusta”

Periodisoinneista voi tunnetusti aina kiistellä, ja Israelin valistustulkinnan omaperäisyys ei liitykään tähän kysymykseen. Erityisesti kaksi hänen teesiään on herättänyt kiistelystä. Ensimmäinen kuuluu, että valistuksia on kaksi, tai pikemminkin että kaikesta huolimatta yhteisessä valistusliikkeessä on kaksi siipeä, maltillinen ja radikaali. Tämä ei sinänsä ole uusi havainto, filosofian opiskelijat saavat jo ensimmäisillä kursseillaan tietää, että Voltaire ja Locke edustavat ensimmäistä, Diderot ja d’Holbach taas jälkimmäistä suuntausta. Mutta uutta on se jyrkkyys, millä Israel painottaa radikaalin valistuksen ensisijaisuutta: ilman sitä ei valistuksesta ylipäätään voisi puhua. Toinen Israelin teesi sen sijaan on omintakeinen: hän katsoo, että nimenomaan Spinoza on radikaalin valistuksen kantaisä.

Mitä ensimmäiseen teesiin tulee, niin minus-ta vaikuttaa metodisesti tärkeältä se Israelin huomautus, että postmoderni valistuskritiikki – ennen kaikkea usein toistetut syytökset siitä, että valistusajattelijat olivat kaikesta huolimatta hyväksyneet orjuuden (näin etenkin Locke), esittäneet rasistisia näkemyksiä tai suhtautuneet

penseästi naisten vapautumiseen – pätee varsinaisesti vain maltilliseen, ”puolinaiseen” valistukseen:

”Radikaalin valistuksen” käsite [...] tarjonnee avaimen siihen, miten palauttaa eheys ja kokonaisuuskulma valistusta koskevaan intellektuaaliseen kiistaan. Jos ei sovelleta ”radikaalin valistuksen” käsitettä, ei kyetä ymmärtämään, mistä 17. vuosisadan loppupuolen ja 19. vuosisadan alkupuolen välisen ajanjakson kattavista intellektuaalisista kiistoista oli kyse. Vastaavasti, jos sovelletaan ”radikaalin valistuksen” käsitettä, silloin postmodernistinen, postkolonialistinen, poststrukturalistinen ja darnonilainen (! – V.O.) kritiikki raukeaa tyhjiin, koska juuri tämä käsite osoittaa, missä piilee vastaus näiden esittämään osittain oikeutettuun (mutta liian kapea-alaiseen) arvosteluun. Tätä avainta käyttäen kykenemme myös selvemmin näkemään, nyt yhdessä postmodernistien ja postkolonialistien kanssa, miten oli mahdollista, että poliittinen ja ajattelun vapaus sekä perustuslaillisuus joutuivat monissa tai useimmissa tapauksissa ottamaan kahdeksannentoista vuosisadan Euroopassa pikemmin taka- kuin edistysaskelia, ja näin kävi vielä suuremmassa määrin eurooppalaisissa siirtomaissa...<sup>11</sup>

Postmodernistisesti inspiroitunut valistuskritiikki tuntee Israelin mielestä yksinkertaisesti huonosti kohteensa ja pitää monia sellaisia ajattelijoita valistusmiehinä, jotka eivät joko lainkaan tai vain suurin varauksin ansaitsevat tämän nimikkeen (Israel esimerkiksi torjuu, ilmeisen oikeutetusti, ”valistuneen itsevaltiuden” käsitteen, joka hänestä on *contradictio in adjecto*). Toisin kuin yleisesti kuvitellaan, valistus on historiallisena ilmiönä edelleen varsin huonosti tunnettu ja tietomme tämän aikakauden ajattelijoista katkelmallisia ja kliseemäisiä:

Osoittautuu, että postmodernistiset valistuksen kriitikot kyseenalaistavat nimenomaan Locken, Newtonin, Voltairen ja Humen teesejä. Mutta nämä henkilöt olivat sekä moraalisessa että yhteiskunnallisessa – ja Locken tapauksessa myös teologisessa – mielessä konservatiiveja, jotka intohimoi- sesti, lujasti ja täysin sydämin torjuivat sen egalitaarisen, demokraattisen, tasavaltalaisen ja kolonialismin vastaisen ajattelun päälinjan, jota Voltaire välistä kuvasi sanoilla *le matérialisme* tai *le spinozisme*, aina sitä kuitenkin sydämen- sä pohjasta inhoten ja moittien.<sup>12</sup>

Radikaaliin valistukseen Israel lukee ennen kaikkea Spinozan, jota hän pitää koko suuntauk-

9 Mt., s. 20.

10 Mt., s. 7.

11 Jonathan Israel, ”Enlightenment! Which Enlightenment?”, julkaisussa: *Journal of the History of Ideas*, July 2006, Vol. 67, No. 3, s. 525. Israel mainitsee saaneensa syytöksen näihin ajatuskulkuihin italialaiselta tutkijalta Giuseppe Ricuperatilta.

12 Mt., s. 528.

sen kantaisänä; tämän jälkeen tulevat spinozistiset vapaa-ajattelijat Fontenelle, Toland, Mandeville, Helvétius, d'Holbach, Diderot, Condorcet, Thomas Paine ja muita tänään vähän tunnettuja nimiä, pääasiassa klandestiinisia kirjoittajia.<sup>13</sup>

Radikaalit puolustivat Israelin mukaan ennen kaikkea seuraavia teesejä:

- filosofinen järki antaa totuuden mittapuun;
- ei ole mitään yliluonnollista, ihmisten kohtaloita ohjaavaa olentoa;
- etiikan tulee olla sekulaarista, ei uskonnosta riippuvaa;
- kaikki ihmiset ovat samanarvoisia (on olemassa yleisiä ihmisoikeuksia);
- yhteiskunnassa tulee vallita mielipide- ja painovapaus;
- demokraattinen tasavalta on paras yhteiskuntamuoto.

Maltillinen valistus eroaa radikaalista, joka Israelin mukaan muodostaa koko liikkeen varsinaisen ytimen, siinä, että se on tavalla tai toisella "vesittänyt" radikaalien vaatimukset; niinpä Locke torjui ajatuksen kaikkien ihmisten samanarvoisuudesta sulkieksaan mustat orjat ihmis- ja kansalaisoikeuksien piiristä ja puolustaessaan orjuuden instituutiota. Maltilliset valistajat epäilivät järjen periaatteiden pohjalta toteutettavan yhteiskunnan radikaalisen ja demokraattisen uudistamisen mahdollisuutta ja pitivät sitä utopiana. Israel siteeraa tämän kannan edustajana Adam Fergusonia. Teoksensa *Principles of Moral and Political Science* (1792) loppusivulla Ferguson vertasi radikaalien, ennen kaikkea Diderot'n, yhteiskunnallis-poliittista konseptiota ylen määrin kunnianhimoiseen arkkitehtiin, joka haluaa repiä olemassa olevat instituutiot perusteitaan myöten pois pystyttääkseen niiden tilalle puhtaasti järkiperaisten periaatteiden pohjalta luodun aivan uuden rakennelman.<sup>14</sup>

13 Israel, *A Revolution of the Mind*, s. 17. Nimityksellä "klandestiiniset kirjoittajat" (*auteurs clandestines*) tarkoitetaan etenkin *ancien régime* kauden ajattelijoita, joiden uskonnonvastaiset ja yhteiskuntakriittiset teokset levisivät pääasiassa käsikirjoitettuina versiona – neuvostoliittolaisten samizdat-julkaisijoiden senaikkaisia vastineita.

14 Mt., s. 17.

Tässä ei ole syytä paneutua tarkemmin valistuksen eri suuntausten erimielisyyksiin; ne ovat vanhastaan tuttuja jokaiselle 18. vuosisadan aatehistoriaan paneutuneelle. Israelin tulkinnaassa on kuitenkin uutta se, että hän palauttaa maltillisten ja radikaalien vastakohtat viime kädessä siihen, että ne palautuvat toisensa poisulkeviin filosofis-metafyysisiin kantoihin, tarkemmin sanoen joko monismiin tai dualismiin. Siinä missä radikaalit demokraatit kannattivat materialistis-determinististä ateismia (tai vaihtoehtoisesti unitarismia), siinä maltilliset valistumiehet olivat lähinnä deistejä:

Nämä kannat olivat siis jo lähtökohtaisesti filosofisesti ja teologisesti yhteen sovittamattomia, itse asiassa vastakkaisia; seikka, mitä valistuksen historioitsijat eivät yleensä ole kysyneet analysoimaan [...] Läpi koko valistuksen historian kulkee tämä ratkaisematon kaksitahoisuus [...] Tietyin yhteisen vähimmäistason ylityttyä saattoi olla vain kaksi valistusta – yhtäältä maltillinen (kahden substanssin oppia kannattava), joka piti kiinni järjen ja tradition tasapainosta ja yleisesti ottaen puolusti *status quota*, ja toisaalta radikaali (yhden substanssin oppia kannattava) valistus, joka sulautti sielun ja ruumiin yhdeksi kokonaisuudeksi, palautti Jumalan ja luonnon samaksi, kiisti ihmeiden mahdollisuuden [...] ja vetosi järkeen ihmisen elämän ainoana ohjenuorana sekä heitti tradition yli laidan.<sup>15</sup>

Israel päättääkin kirjansa *A Revolution of the Mind* luvulla, jonka hän on otsikoinut "Voltaire versus Spinoza" ja jossa hän pyrkii määrittelemään koko valistuksen "filosofisten järjestelmien perustavana dualismina". Joskin radikaalin valistuksen perusideat muotoiltiin jo 1600-luvun jälkipuoliskolla, ennen kaikkea Spinozan kirjoituksissa, tuli valistuksen "kahden leirin" olemassaolon merkitys koko yhteiskunnalliselle elämälle ilmeiseksi vasta kahdeksannentoista vuosisadan puolivälin jälkeen, selvimmin vuoden 1770 paikkeilla. Juuri tuolloin filosofisten radikaalien aktiivisuus otti ratkaisevan harppauksen eteenpäin: Holbachin *Système de la Nature* ilmestyi vuonna 1770, Helvétiusen *De l'Homme* (postuumisti) vuonna 1771, useat Diderot'n tärkeistä teoksista laadittiin 1770-luvun alkupuoliskolla, abbé Raynalin *Histoire des deux Indes* alkoi ilmestyä vuonna 1772... Näytti siltä että maltillisten leiri oli jo menettänyt taistelun ihmisten sielusta, ja Voltaire

15 Mt., s. 17–19.

alkoi jo pelätä pahinta. ”1770-luvulla”, tiivistää Israel, ”radikaalit *philosophes* olivat jo levittämässä aivan uutta vallankumouksellisen tietoisuuden muotoa, joka heidän mukaansa ei pitänyt ainoastaan Ranskan [...], vaan koko maailman oloihin.”<sup>16</sup>

## Valistus ja Ranskan vallankumous

Mutta tämä Euroopan henkisessä ilmapiirissä vuoden 1770 tienoilla tapahtunut jyrkkä käänne (jonka on aikalaisista täytynyt tuntua ainakin yhtä mullistavalta kuin 1960-luvun radikalismien meidän sukupolvemme kokemuksissa!) johti kahden seuraavan vuosikymmenen aikana poliittisiin konflikteihin, jotka, kuten Israel muotoilee, ”vaikuttivat olevan vaarallisella tavalla ratkaisemattomia”. Tapa, millä Israel käsittelee Ranskan vallankumousta, on yllättävälläkin tavalla ristiriidassa sen entusiasmin kanssa, jolla hän aiemmin oli kuvannut radikaalia valistusta ja sen yhteiskunnallis-poliittista ohjelmaa. Nyt radikaalien rinnalle pulpahtaa yhtäkkiä ”pahoja poikia”, ennen muita jakobiinien keulakuvat Robespierre, Marat ja Saint-Just. He ovat Israelille ”rousseauilaisten fanaatikkojen joukko”,<sup>17</sup> jotka pilaavat Diderot’n ja Helvétiusen valistusmaterialistisen perinteen, järjen vallankumouksen ihanteen. Valistusmaterialistien tavoitteleman demokraattisen, kansanedustukselle perustuvan tasavallan sijaan jakobiinit yrittävät luoda Rousseauin ihanteiden mukaisen valtion, jossa ”yleistahto”, *volonté générale*, sanelee yhteiselämän lait. Juuri Rousseau näyttää Israelin mielestä olevan suurin syyllinen jakobiinien terroriin, jolla hänen mukaansa ei ole mitään tekemistä valistuksen ihanteiden kanssa, vaan joka pikemmin oli ”täysiveristä vastavallankumousta”.<sup>18</sup> Vaikka Israel ei sitä suoraan sano, niin syntyy aika vahva vaikutelma, että hänen tulkitsemansa ”aidon radikaalin valistuksen” poliittiset linjaukset viime kädessä samaistuvat Gironden ohjelmaan – puolueen, jonka edustajat Robespierre lähetti viimeistä miestä myöten giljotiiniin.

16 Mt., s. 221.

17 Israel, *Democratic Enlightenment*, s. 947.

18 Mt., s. 947: ”The Terror [...] was full-blooded Counter-Enlightenment”.

Tämä käänne Israelin *magnum opuksen* lopputreffeillä yllättää, ei pelkästään siksi, että hän jakobiinit ja Rousseauin tuomitessaan näyttää yhtäkkiä siirtyneen samalle puolelle kuin valistuskriitikot Burke ja de Maistre; tämän lisäksi Israel tahtomattaankin tulee allekirjoittaneeksi ”kylmän sodan liberaalina” tunnetun Jacob Talmonin kirjassaan *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952; myös suomennettu) esittämän teesin, että Rousseauin oppi yleistahdosta muodostaisi kaiken myöhemmän totalitarismin alkuidun. Toki jakobiinit ihailivat Rousseaut, mutta terrorin puolestapuhujaa Geneven filosofista ei silti oikein saa. Itse asiassa, kuten uusin tutkimus on osoittanut,<sup>19</sup> rousseaulaisesta fraseologiastaan huolimatta jakobiinit turvautuivat terroria perustellessaan luonnonoikeudellisiin argumentteihin – ensimmäistä kertaa Ludvig XVI:n vastaisessa oikeudenkäynnissä. Kun oli lähes mahdoton löytää olemassa olevasta positiivisesta oikeudesta perusteluja kuninkaan eliminoimiseksi, turvauduttiin vanhaan luonnonoikeudelliseen käsitteistöön ja määriteltiin Ludvig-parka ”ihmissuvun viholliseksi”, *ennemi du genre humain*, joka jo pelkällä olemassaolollaan uhkasi tasavaltaa. Robespierren hallitessa näitä luonnonoikeudellisia perusteluja sovellettiin lähetettäessä poliittisia vastustajia, mutta myös väärinkäytöksiin syyllistyneitä henkilöitä, giljotiiniin.<sup>20</sup> Rousseau ei kuitenkaan ollut luonnonoikeusteoreetikko eikä häneltä olisi löytynyt tähän tarkoitukseen sopivia argumentteja.

Kaikkiaan voidaan sanoa, että Israelin laaja trilogia on valistustutkimuksen tärkeä virstanpylväs: runsas aineisto, paljon uusia arvioita ja oivalluksia – kaikki tämä nostaa Israelin samalle tasolle sellaisten klassisten valistuksen tutkijoiden kuin Paul Hazard, Ernst Cassirer, Peter Gay

19 Esimerkiksi Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right*, Chicago & London: The Univ. of Chicago Press 2009.

20 Kuten Edelstein huomauttaa (mt., s. 20), jakobiinihallituksen terrori ei merkinnyt laillisuuden yleensä kumoamista, vaan toisen lain – luonnonoikeuden – soveltamista normaalin lainkäytön sijasta. Robespierre julisti jo vuonna 1789, että ”luonnonoikeutta ei voi soveltaa väärin”. Myös hänen innoittamansa ”korkeimman olennon” (*Être suprême*) kultin keskeisenä tarkoituksena oli juuri ylläpitää tietoisuutta luonnonoikeudesta.

ja monet muut kanssa. Israel torjuu perustellusti ei vain monien postmodernistien ylimalkaiset ja ylimieliset tulkinnot 1700-luvun ajattelijoista; myös anglosaksisen kielialueen konservatiivien viimeaikaiset yritykset nostaa sellaiset brittiläiset ajattelijat kuin Locke, Hume ja Burke esikuviksi ja ”tosi” valistuksen edustajiksi (tyypillinen esimerkki on Gertrude Himmelfarbin 2004 ilmestynyt kirja *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, joka ylistää englantilais-amerikkalaista ”tietä moderniin” ainoana oikeana) ansaitsevat täysin sen kritiikin, jonka Israel niihin kohdistaa.

### Tulkintaongelmia ja jatkotutkimusta

Israelin valistustulkinnassa on kuitenkin piirteitä, jotka ovat herättäneet keskustelua. On sinänsä perusteltua erottaa valistusliikkeessä maltillisempi ja radikaalimpi siipi, mutta Israel korostaa niiden eroja siinä määrin, että valistuksen yhtenäisyys uhkaa kokonaan kadota. Hänen mielestään on oikeastaan vain ”yksi ainoa ajattelijaj, joka vakavissaan on yrittänyt käsitteellisesti rakentaa siltaa tämän antiteesin eri puolien välille, joskaan edes hän ei täysin siinä onnistunut”, nimittäin Immanuel Kant.<sup>21</sup> Myös Israelin varsin ynsä suhtautuminen Rousseauhon herättää kysymyksiä. Aivan johdonmukaiselta ei tunnu sekään, että esimerkiksi Lessing ja Herder luetaan radikaalien joukkoon, vaikka kumpikaan ei ollut avoin uskonnon vastustaja (kieltämättä on kuitenkin piristävää välillä kuulla Herderiä myös kehuttavan, kun muistaa että Isaiah Berlin tunnetussa esseessään *Vico and Herder* teki tästä peräti vastavalistuksen kantaisän!).

Toinen ongelma on radikaalien valistusmiesten aatteiden palauttaminen suoraan Spinozaan. Sen myötä Spinozasta kasvaa Israelin esityksessä kaikki muut ajattelijat varjoonsa jättävä varhaisen modernin, jopa koko uuden ajan keskeinen hahmo. Radikaalien ja ateistien vastustajat haukuivat näitä kyllä usein ”spinozisteiksi”, mutta kyse oli nimenomaan haukkumasanasta, ei mistään vastustajan analyttisestä tarkastelusta. Spinozan niin sanottu klandestiininen vaikutus

on tosin kiinnostava kysymys ja näyttää olevan laajempaa kuin tähän mennessä on luultu. Silti sellaiset vielä nykyäänkin juuri ”spinozistisina” pidetyt ideat, kuten panteistinen ajatus Jumalan ja luonnon samuudesta, itse asiassa olivat laajalti hyväksytyjä jo ennen Spinozaa varhaismodernissa radikaaleissa ja antiklerikaalisissa kansanliikkeissä. Niinpä jo ”tosi levellerit”, Englannin 1600-luvun puolivälin vallankumouksessa vaikuttanut ryhmä, puhuivat siitä, että Jumala ja luonto ovat yhtä, siksi ei tarvita kirkkoa eikä pappeja ihmisen ja Jumalan välitysmiehinä. Ehkä olisikin syytä kääntää Israelin teesi, jonka mukaan Spinoza on radikaalin valistuksen aatteiden kantaisä, päinvastaiseksi: Spinoza on tarkalla korvalla kuunnellut varhaisen modernin kansanomaisen radikalismien diskurssia ja omaksunut sen aineksia omaan filosofiaansa.

Israelin valistustulkinnan kaikkein ongelmallisimman position olen kuitenkin jättänyt viimeiseksi. Hän puolustaa hyvin voimakkaasti kantaa, että valistuksessa tulee nähdä ennen kaikkea ja nimenomaan intellektuaalinen, jopa filosofinen liike. Monet Israelin teoksen arvioijat ovat jo ehtineet kiinnittää tähän kriittistä huomiota.<sup>22</sup> Israel tunnustautuu silmää räpäyttämättä sen teesin kannattajaksi, että aatteet hallitsivat maailmaa:

Ennen kaikkea filosofit kantoivat vastuun sellaisten käsitteiden levityksestä kuin suvaitsevaisuus, tasa-arvo, demokraattinen tasavaltaisuus, yksilönvapaus ja sanan- ja lehdistön vapaus; tätä aatteiden kimppeä pidettiin tärkeimpänä syynä siihen, että auktoriteetti, traditio, monarkia, uskonto ja etuoikeudet lähes kokonaan hylättiin. Näin ollen, juuri filosofit olivat aiheuttaneet vallankumouksen.<sup>23</sup>

Kirjassaan *A Revolution of the Mind* Israel yhtyy Condorcet’n toteamukseen, että juuri ”filosofia” aiheutti Ranskan vallankumouksen; tämä on, hän kärjistää, tosiasia ”jonka marxilaisuuden dogmit myöhemmin kokonaan painoivat pimentoon väittäessään, että vain muutokset yhteiskunnan perusrakenteissa voivat tuottaa

21 Israel, *A Revolution of the Mind*, s. 12–13.

22 Näin esimerkiksi Robert Leventhal, sivustolla <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=13250>; Harvey Chisick, ”Looking for Enlightenment”, julkaisussa *History of European Ideas* 34 (2008), s. 575.

23 Israel, *Enlightenment Contested*, s. vii.

merkittävämpiä muutoksia aatteiden tasolla.”<sup>24</sup> Epäilemättä marxismin tilillä on dogmaattisia syntejä, mutta valistuksen synnyn sosiaalitaloudellisen perustan lähes totaalinen sivuuttaminen ja itsepintainen fokusointi ”puhtaaseen” aatehistoriaan on silti Israelin valistuskonseptio ehkä suurin ongelma. Uusimman, vuonna 2011 ilmestyneen ja trilogian päättävän *Democratic Enlightenment* -niteen esipuheessa Israel on jossain määrin yrittänyt vastata kritikoilleen. Nyt hän korostaa, että siihen asti maanalaista elämää viettäneen radikaalin valistuksen läpimurto 1700-luvun lopulla johtui siitä, että ihmiset olivat pettyneet maltillisemmän valistuksen sosiaalisiin lupauksiin, jotka eivät olleet toteutuneet.<sup>25</sup> Mutta tästäkin täsmennyksestä on vielä matkaa valistusaatteiden yhteiskunnallisen kontekstin selvittämiseen.

Viime aikoina selvästi vilkastunut valistus-tutkimus herättää kysymyksen, eikö myös Suomessa olisi syytä paneutua aiheeseen nykyistä enemmän. Kuten Israel korostaa, on myytti, että valistus olisi tarkkaan tutkittu ja selvitetty ilmiö. Suomen osalta voidaan väittää, että meillä on hädin tuskin edes tunnistettu valistuksen olemassaoloa oman maan historiassa vaikuttavana tekijänä. Suurin syyllinen tähän lienee vanhempi nationalistinen historiankirjoitus, joka käytti 1700-luvun kulttuurihistoriastamme sellaisia nimityksiä kuin ”Porthanin aika” (tämä oli myös Rafael Koskimiehen vuonna 1956 ilmestyneen kirjan nimenä), mikä peitti näkyvistä sen tosiasian, että Porthan oli hyvin tyypillinen aikansa eurooppalainen valistuspäämies.<sup>26</sup> Israelin skeemassa Porthan ehkä joutuisi saksalaisine ja brittiläisine vaikutteineen maltillisen valistuksen riveihin, mutta olisi Suomella omasta takaa tarjota radikaalejakin – osin ehkä Chydenius, mutta ennen

kaikkea jo vähän yli kolmikymppisenä vuonna 1763 kuollut Petter Forsskål.<sup>27</sup> Meillä harjoitetaan nykyisin todella hyvää 1700-luvun tutkimusta ja asialle omistautunut virkeä seurakin on olemassa. Kuitenkin kannattaisi muistaa, että *Aufklärungsforschung* (kuten alaa Saksassa kutsutaan), ei ole aivan samaa kuin 1700-luvun historian tutkimus. Valistuksessa oli kaikesta huolimatta kyse melko hyvin tunnistettavasta liikkeestä, jolla oli oma, vielä tänä päivänäkin pitkälle ajankohtainen, modernin maailman perusrakenteita muovaava yhteiskunnallinen ohjelmansa.

**Kirjoittaja on professori Helsingin yliopiston Aleksanteri-instituutissa.**

24 Israel, *Revolution of the Mind*, s. 49.

25 Israel, *Democratic Enlightenment*, s. 14 ja ed.

26 Koskimies on todennäköisesti luonut ”Porthanin aika”-termin saksalaisen *Goethezeitin* mallin mukaan. Tällä käsitteellä nationalistinen saksalainen historiankirjoitus halusi korostaa, että Goethe edustaa muka jotain muuta, syvällisempää hengenviljelyä kuin ”pinnallinen” ranskalainen tai englantilainen ajattelu. Nationalistinen tulkinta pyrki näin irrottamaan – sekä Suomessa että Saksassa – kotimaiset ajattelijat yleiseurooppalaisesta valistusliikkeestä.

27 Ruotsalaiset ovat jo löytäneet uudelleen Forsskålin, mistä on todisteena mm. juuri aloitettu hänen tekstiensä käännöstyö; ks. sivustoa <http://www.peterforsskal.com>.